

IL RITORNO DEL DIO PAN

Desacralizzazione del corpo, desecolarizzazione del potere: paradigmi contemporanei di Emma Palese

Università degli Studi dell'Insubria - Varese, Como

The return of god Pan

Desacralization of the body, desecularization of the power: contemporary paradigms

Abstract

Totality is sacrality: a subtle balance which does not constitute only the founding principle of the entire world, but also that of the microcosm of the single subject, who properly in the sphere of the holy finds its fullness, the *reductio ad unum*. As in the relationship between Pan and Selene, where the uncontrolled Pan's wish melts with the rhythm of Selene's awareness. But, that harmony seems to get lost in our present age soaked of continuous media, technologic and consumerist fluxes, which reflect on our corporeality. It is a question of a real, authentic desacralization of the body, whose effects are getting more and more evident in our global world. To desacralization of the body is associated desecularization of the power too, meant as decline of the traditional western institutions - Church and State -, characterizing the Secular Age.

Keywords: *Holy, Numinous, Body, Bioengineering, Religion*



«Quando lo spirito immondo esce da un uomo,
se ne va per luoghi aridi cercando sollievo, ma non ne trova.
Allora dice: ritornerò alla mia abitazione, da cui sono uscito.
E tornato la trova vuota, spazzata e adorna.
Allora va, si prende sette altri spiriti peggiori ed entra a prendervi dimora;
e la nuova condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima.
Così avverrà anche a questa generazione perversa»
(Matteo 12, 43-45)

Piedi biforcuti, due corna in fronte e mento barbuto sono i tratti distintivi della figura del dio Pan, il quale vagando per monti e boschi, attende nelle oscure caverne le ninfe, ovvero, i suoi oggetti pulsionali. Simbolo dell'istintualità, dell'animalità¹, questo demone dalla natura satiresca racchiude già nel suo stesso nome il Tutto, la totalità, che – però - per poter giungere a completo compimento necessita della presa di coscienza, o meglio, di quella realizzazione e attuazione dell'impulso. Del resto, il grande dio Pan non solo brama le sue ninfe ma ha un estremo bisogno di esse per elevarsi a autentica totalità che è sacralità espressa - ad esempio - nel rapporto con la dea della luna Selene, la quale richiama il rito attraverso il ritmo della natura femminile, ovvero, regolando e ordinando il mestruo. Così, nelle figure di Pan e Selene si manifesta la possibilità di equilibrio tra due poli opposti: tra inconscio e conscio, tra istinto e ragione poiché «la natura istintuale brama ciò che la renderebbe consapevole di sé. Pan cerca un altro polo, una semplice canna sonante, un eco, una pallida luce, una consapevolezza nell'oscurità della sessualità e del panico. Pan ci dice che il più forte desiderio della natura dentro di noi è di unirsi con se stessa nella consapevolezza».² Consapevolezza che - attraverso l'espressione della forza istintuale – si pone come matrice della razionalizzazione e della gerarchizzazione dei nostri istinti nella cultura: l'unione con le ninfe trasforma in canto e danza la bramosia incontrollata di Pan. Questo sottile equilibrio non costituisce solo il principio fondativo dell'armonia del mondo intero, ma anche quello del microcosmo del singolo soggetto, il quale – tendendo al Tutto – diviene inscindibile totalità. Si tratta di una vera e propria *coincidentia oppositorum*, la quale si sostanzia in quell'armonia eraclitea: armonia dei contrari che fonda la legge del mondo, determinando il Tutto. Questa particolare visione del Tutto si costituisce proprio per la tensione vitale tra gli opposti, senza i quali non ci sarebbe vita, dato che la stessa armonia non è unione degli opposti, bensì, ciò che rende possibile la loro opposizione. Come l'arco e la lira³: unione di forza materiale e spirituale in cui il singolo dovrebbe ritrovare la coincidenza dei contrari configurandosi come unità tra mortale e immortale, tra corpo ed anima. Tuttavia, la dimensione totale e totalizzante sembra smarrirsi nei meandri della nostra

¹ J. Chevalier, A. Gheerbrant, Dizionario dei simboli, Rizzoli, Milano, 2010, p. 181.

² G. Fontò, Psicoterapia e fenomenologia, Imago Universal Edizioni, Milano, 2011, p. 112.

³ «Congiungimenti sono intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose. Non comprendono come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira. Una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù». Eraclito, Frammenti, in M. Marcovich (a cura di), La Nuova Italia, Firenze, 1978, DK 22 B 10, B 51, B 60.

contemporaneità: realtà caratterizzata dall'abbattimento di confini spaziali e temporali e, soprattutto, dal dominio indiscusso della tecnologia. Un'illusoria convinzione di libertà di scelta e di onnipotente azione frantuma quell'equilibrio primordiale permettendo alla *parte* di fagocitare il *tutto* e di cristallizzare il singolo individuo nella sfera del razionale, del calcolo, del prevedibile. Strumenti sempre più sofisticati, infatti, pongono dinanzi ai nostri occhi modalità attraverso cui poter gestire, controllare e indirizzare la dimora degli istinti, dell'irrazionalità, della naturale potenzialità: il corpo, che - accostato a un semplice e gestibile oggetto - viene quotidianamente esposto alla concezione pichiana del «fingit, fabricat et transformat se ipsum»⁴. Ci troviamo, dunque, in una contingenza storica che sembra assumere le sembianze del tempo post-socratico di Nietzsche dove si rompe quell'armonia primordiale, e dove la stessa vita viene interiorizzata e intellettualizzata.⁵ Entrando nelle viscere della civiltà greca pre-socratica, infatti, possiamo rintracciare ciò che manca all'uomo contemporaneo: la totalità, l'armonia degli opposti. Si pensi, in tal senso alla nascita della tragedia greca e alle rappresentazioni di Eschilo e Sofocle, in cui apollineo e dionisiaco si risolvono in un'inscindibile unità sfuggendo sia alla formula *dionisiaco senza apollineo*, che è caos, e sia a quella *apollineo senza dionisiaco*, che è simile alla morte. Del

⁴ R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, 2009, p. 162.

⁵ «E così potrebbe valere per Apollo, in un senso eccentrico, ciò che Schopenhauer dice dell'uomo irretito nel velo di Maya (Mondo come volontà e rappresentazione, I): "Come sul mare in furia che, sconfinato da ogni parte, solleva e sprofonda ululando montagne d'onde, un navigante siede su un battello, confidando nella debole imbarcazione; così l'individuo sta placidamente in mezzo a un mondo di affanni, appoggiandosi e confidando nel principium individuationis". Si dovrebbe anzi dire di Apollo che l'incrollabile fiducia in quel principium e il placido acquietarsi di colui che da esso è dominato, hanno trovato in lui la loro espressione più sublime, e si potrebbe definire lo stesso Apollo come la magnifica immagine divina del principium individuationis, dai cui gesti e sguardi ci parla tutta la gioia e la saggezza della "parvenza", insieme alla sua bellezza. Nello stesso luogo Schopenhauer ci ha descritto l'immenso orrore che afferra l'uomo, quando improvvisamente perde la fiducia nelle forme di conoscenza dell'apparenza, in quanto il principio di ragione sembra soffrire un'eccezione in qualcuna delle sue configurazioni. Se a questo orrore aggiungiamo l'estatico rapimento che, per la stessa violazione del principium individuationis, sale dall'intima profondità dell'uomo, anzi della natura, riusciamo allora a gettare uno sguardo nell'essenza del dionisiaco, a cui ci accostiamo di più ancora attraverso l'analogia con l'ebbrezza. O per l'influsso delle bevande narcotiche, cantate da tutti gli uomini e dai popoli primitivi, o per il poderoso avvicinarsi della primavera, che penetra gioiosamente tutta la natura, si destano quegli impulsi dionisiaci, nella cui esaltazione l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé. [...]

Ora lo schiavo è uomo libero, ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la "moda sfacciata" hanno stabilito fra gli uomini. Ora, nel vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso, come se il velo di Maya fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria. Cantando e danzando, l'uomo si manifesta come membro di una comunità superiore: ha disimparato a camminare e a parlare ed è sul punto di volarsene in cielo danzando. Dai suoi gesti parla l'incantesimo. Come ora gli animali parlano, e la terra dà latte e miele, così anche risuona in lui qualcosa di soprannaturale: egli sente se stesso come dio, egli si aggira ora in estasi e in alto, così come in sogno vide aggirarsi gli dei» (F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in G. Colli, M. Montanari (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1977, vol. III, tomo I, pp. 24-25).

resto, non possiamo omettere di considerare il fatto che la stessa derivazione etimologica del termine tragedia fa luce sulla vita e richiama proprio il satiro Pan. Tragedia deriva da *τράγων ὠδή*, ovvero, *canto dei capri* o *canto per il sacrificio dei capri*⁶ che ci riporta all'elemento dionisiaco, alla danza in onore di Dioniso in cui è forte la presenza dei satiri: demoni rustici della fecondità dalle sembianze caprine del Peloponneso, simboli dell'ebbrezza, della trasformazione, della natura. Nella primordiale forma di tragedia greca le rappresentazioni mimiche e coreografiche eseguite da uomini travestiti da satiri sono proprio il simbolo dell'accettazione della prismatica vita. Essa è gioia, dolore e presenta multiformi manifestazioni, le quali - il dionisiaco insegna- vanno afferrate con vigore, con quell'entusiasmo autentico derivante dall' *ἐν θεός* : dall'avere un dio dentro. Concetto, questo, che si perde nel passaggio dal pre-socratico al post-socratico, dall'armonia degli opposti alla supremazia dell'apollineo, e riscontrabile nella tragedia di Euripide, il quale - smarrendo la totalità - porta sulla scena gli aspetti più banali e quotidiani del reale: frutto della perdita del dionisiaco che fa dell'apollineo una forma di rigore e stile privo di vita. Vivere all'ombra della virtù socratica può significare, dunque, abbandonare la possibilità di rintracciare l'interezza dell'essere e cadere nell'angoscia, nella paura della malattia, dell'esclusione, della morte. E la pericolosa coincidenza tra apollineo e vita sembra sostanziarsi nella desacralizzazione del corpo: fenomeno ben conosciuto dal nostro tempo presente, dove la rinuncia alla totalità, all'universalità diviene retaggio di convinzioni diffuse ed eredità lasciata da particolari eventi storici, come ad esempio, la rivoluzione industriale: epoca in cui l'uomo conosce, costruisce e sperimenta il funzionamento della macchina, inducendolo a considerare il suo stesso corpo un meccanismo che può essere studiato e manipolato. La stessa scienza, poi, prende le mosse proprio dall'oggettivizzazione cartesiana, ovvero, pretende di sostituire al corpo l'organismo, reificandolo, *cosalizzandolo* e riducendolo ad unione di organi. Concezione, questa, che pone l'unità e la proprietà del corpo come termini direttamente derivanti dall'organismo umano, il quale viene a determinarsi come forza soggettivizzante e, dunque, riconducente verso il corpo esistente, verso quell'husserliano *Leib*⁷, ovvero, verso quel corpo

⁶ Cfr. F. Montanari, F. Montana, *Il telaio di Elena. Storia e percorsi di antologia della letteratura greca*, Laterza, Bari, 2000, vol. II, pp. 34-40.

⁷ Secondo Husserl «La vita è sempre un vivere la certezza del mondo, un modo di attuarla. Vivere desti vuol dire essere desti di fronte al mondo, essere costantemente e attualmente coscienti del mondo e di se stessi come di soggetti nel mondo, vivere (erleben) realmente, attuare realmente la certezza d'essere nel mondo. Il mondo è in tutti i casi già dato nel modo della costante datità delle cose singole. Tuttavia c'è una differenza fondamentale tra i modi della coscienza

vissuto, inteso come unione di percezione e movimento, di azione. Invero, porre fine alla mortificazione del corpo vuol dire aprirsi alla molteplicità, alla proliferazione del naturale «proprio perché pensare significa», prima di tutto, «essere nel proprio corpo, proprio perché è impossibile immaginare il corpo umano come una macchina i cui pezzi vanno sostituiti con facilità»⁸. Eppure, gli effetti di questa *razionalizzazione corporea* si fanno sempre più evidenti: basti pensare alla crisi identitaria che pervade l'uomo contemporaneo, alla nevrosi: malattia oramai endemica e caratterizzante la nostra epoca, all'affannosa corsa verso la forma fisica: canale privilegiato dell'apparire, allo stesso attacco di panico, che – alla luce del mito del dio Pan – può essere ben compreso e realizzato nel soffocamento dei nostri impulsi primordiali. Questi sono solo alcuni esempi, o meglio, alcuni *danni collaterali* del pensarci uomini avanzati, tecnologici e investiti di onnipotente azione: uomini, cioè, desacralizzati. Proprio nella desacralizzazione del corpo risiede la chiave di lettura di quelli che vengono definiti i *nuovi mali* del mondo globalizzato, nel quale il sacro riaffiora costantemente in variopinte forme surrogate, essendo – oramai - relegato e soffocato nell'inconscio individuale e collettivo. Ma, al fine di comprendere al meglio la desacralizzazione e i suoi esiti negativi, è bene effettuare una distinzione tra il sacro e ciò che si intende col termine numinoso⁹. Spesso, infatti - considerando il sacro energia meramente irrazionale - si effettua un'erronea sovrapposizione dei due elementi i quali non coincidono, semmai l'uno partecipa dell'altro, essendo il sacro una gerarchizzazione del numinoso. Esso è quella totalità, l'armonia di conscio e inconscio, di razionale e irrazionale, di pulsione e ragione, e - unendosi alla consapevolezza e alla concettualizzazione – non solo ordina il mondo, ma si pone anche come

del mondo e della coscienza delle cose, della coscienza degli oggetti (in un senso ampio ma puramente nella dimensione del mondo della vita), mentre d'altra parte l'una e l'altra formano un'inscindibile unità. Le cose, gli oggetti (sempre intesi nella dimensione del mondo della vita) sono dati in quanto validi singolarmente per noi (in un modo qualsiasi della certezza d'essere), ma, di principio essi sono presenti alla coscienza in quanto cose, in quanto oggetti disposti nell'orizzonte del mondo. Ogni oggetto è qualche cosa, qualche cosa del mondo (etwas aus der Welt), del mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte...il mondo non è essente nel senso in cui lo è un oggetto qualsiasi, è essente, bensì, in una singolarità per la quale qualsiasi plurale sarebbe senza senso. Qualsiasi plurale e qualsiasi singolare che ne derivi presuppongono l'orizzonte del mondo. Questa differenza nei modi d'essere di un oggetto nel mondo e del mondo stesso prescrive evidentemente una fondamentale diversità dei modi correlativi di conoscenza». (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, in W. Biemel, (a cura di), trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1965, vol. II, 37, pp. 170-171).

⁸ A. Massarenti, Nancy col cuore di un altro, in «Il Sole 24 Ore», 2010, n. 285, p. 43.

⁹ Cfr. P. Bellini, *Autorità e potere. Tecnologia e politica: dagli incubi di Prometeo ai sogni di Artù*, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 33-47; T. Di Carlo, M. Massenzio, *Religioni, simboli, società: sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 24-26.

matrice interna dell'equilibrio del singolo uomo, il quale - nella sfera del sacro - rintraccia la completezza, la *reductio ad unum* che - da una parte - pone la mente umana come strumento insufficiente e parziale per pervenire alla totalità delle cose, alla platonica cosa in sé e - dall'altra - riconosce «l'irrazionale» come «una funzione psichica necessaria, perché sempre presente»¹⁰. Pertanto l'endemica unione tra due dimensioni caratterizza il sacro e lo pone come elemento di natura prettamente simbolica, dato che il simbolo è proprio ciò che lega conscio e inconscio, visibile e invisibile, collocandosi, così, nell'immaginale: quella dimensione che C. Bonvecchio identifica col mondo degli archetipi, ovvero, «tipi arcaici, immagini universali presenti sin dai tempi remoti, *répresentations collectives*, figure simboliche delle primitive visioni del mondo»¹¹, le quali, caricandosi di una contingenza spazio-temporale, vivono nel mito intrecciandosi, sovente, con la sfera dell'esperienza, del vissuto di un popolo. Così, potremmo sostenere che il sacro non si riferisce semplicemente a ciò che si contrappone al reale, bensì è una manifestazione del mondo immaginale che si declina nella visione cosmica dell'esistenza. Totalità, infatti, è sacralità: ciò che permette alla stessa aggregazione sociale di fondersi col Tutto, con l'universale. Emblematico in tal senso - come teorizza efficacemente G. M. Chiodi - il caso della civiltà sacrale egizia, la quale racchiude in sé la figura di un sovrano - il Faraone - che si caratterizza come divinità incarnata, come «centro assoluto di tutto l'universo egizio»¹², come figura, dunque, distinta dal sovrano della civiltà mesopotamica che - pur trattandosi di una civiltà sacrale - rappresenta la divinità, ma, non la incarna. E - nel corso dei secoli - si assiste a un graduale processo di desacralizzazione della civiltà, la quale annovera tra i suoi effetti più problematici l'assenza di una forza ordinatrice, capace di fungere da fonte di equilibrio per il singolo individuo e per la società intera. Inoltre - subendo il sacro non tanto una forma di erosione, quanto, invece, un lento processo di occultamento e sedimentazione negli strati più profondi dell'inconscio individuale e collettivo - «il bisogno di totalità, ossia di completezza e piena consistenza accompagna sempre la nostra esistenza, anche se in forme attenuate e flebili, profondamente diverse tra loro, affiorando pallidamente e frammentariamente ora nella ricerca del benessere, dell'utile, del successo ora in quella degli equilibri col mondo e del soddisfacimento il più possibile armonico delle inclinazioni ed

¹⁰ C. J. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, Fabbri Editore, Milano, 2010, p. 96.

¹¹ U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1997, p. 226.

¹² G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, Franco Angeli, Milano, 2006, vol. I, p. 94.

aspirazioni»¹³. Lo stesso uso della ragione - sostanziandosi nel soffocamento e nella repressione di quegli impulsi primordiali – si fa modalità attraverso cui l'uomo contemporaneo tenta di raggiungere una qualche forma di sicurezza, di certezza identitaria, o forse, di ricongiungimento a quel *quid* di cui si avverte costantemente l'inquietante assenza, ma non se ne conquista mai veramente la presenza e il conseguente senso di appagamento. Ecco che il razionale – trovando espressione in un'era della bioingegneria e della *biologia fai da te*¹⁴ - schiaccia, soffoca e reprime il pulsionale: condannando a morte il dio Pan, il quale- però – muore di un sonno vigile, essendo sempre lì in agguato, pronto per il risveglio, come il germanico dio *Wotan*: «dio d'impeto e di bufera, un infuriare di passioni e di ardore guerriero; è per di più un potente incantatore e illusionista, versato in tutti i segreti della natura occulta»¹⁵. E il risveglio del grande Pan consiste in un ritorno prepotente di ciò che il sacro gerarchizza: il numinoso. Esso è forza, energia complessa e disordinata: è Pan senza Selene poiché non concettualizzabile né mai completamente definibile. Il *mysterium tremendum* è uno dei suoi *momenti*¹⁶, un senso nascosto che «può trascinare alle più strane eccitazioni, alla frenesia, all'orgasmo, all'estasi. Riveste forme selvagge e demoniache. Può precipitare in un orrore spettrale e pieno di raccapriccio. Ha i suoi antecedenti e le sue manifestazioni primordiali crudi e barbarici, e ha la sua capacità di trasformazione nel bello, nel puro, nel glorioso. Può divenire la silenziosa e tremenda umiltà della creatura, al cospetto di chi- che cosa? Al cospetto di quel che è mistero ineffabile, superiore ad ogni creatura»¹⁷. Il numinoso è anche tremenda *majestas*, ossia, ha in sé il momento della sovrappotenza nella quale- insieme al *tremendum* – è racchiusa la sua energia: ciò che Goethe definisce demoniaco e ciò che Schopenhauer identifica con la volontà: principio universale, corrispondente alla kantiana cosa in sé, forza motrice e animatrice non solo dell'uomo o degli esseri viventi, ma di tutta la natura. Non può essere conosciuta immediatamente, ma solo ed esclusivamente tramite la sua oggettivazione. Per questo la volontà schopenauriana - trasformando in parvenza e realtà nascosta la distinzione kantiana tra

¹³ Idem, p. 53.

¹⁴ R. Manzocco, Il futuro (senza rischi) della biologia fai da te, in «Il Sole 24 Ore», 2011, n. 248, p. 46.

¹⁵ C. G. Jung, La dimensione psichica, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 200.

¹⁶ Cfr., R. Otto, Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1992, pp. 34 – 39.

¹⁷ Idem, p. 40.

fenomeno e noumeno - risulta estranea al principio di ragione nelle sue varie forme, sia come causalità che come finalità. Il sogno, la parvenza, l'illusione sono caratteri del fenomeno, *velo di Maya*¹⁸ che è rappresentazione esistente solo nella coscienza umana: da qui il mondo come rappresentazione, come singolare rappresentazione che assurge ad avere due aspetti essenziali ed inseparabili: il soggetto e l'oggetto. Tuttavia sia nella «speculazione fichtiana sull' Assoluto, come gigantesca incessante attività cosmica» e sia «nella volontà demoniaca di Schopenhauer» vengono applicati «attributi *naturali*, i quali debbono essere unicamente adoperati come *ideogrammi* di quello che è funzionalmente inesprimibile e ineffabile al non-razionale, come reali qualificativi, e scambiano i puri simboli della espressione di un sentimento, come nozioni adeguate e sostruzioni di una conoscenza *scientifica*»¹⁹. Così, la stupefacente potenza del numinoso è ordinata dal sacro, il quale - divenendo dimensione fondatrice capace di equilibrare le facce opposte di una stessa medaglia - si presenta come sfera a cui l'uomo - e la società tutta - tende costantemente. E questo tendere esprime l'esigenza del sacro che si fa matrice della stessa religione, la quale «intesa come insieme di credenze, di riti e di istituti, è lo strumento organizzato della relazione tra l'uomo e questa dimensione fondatrice, una relazione che è prima di tutto delimitazione regolata dei rispettivi ambiti e messa in comunicazione tra di essi, secondo precisi spazi, tempi e modalità e attraverso intermediari a tale ruolo specificamente demandati»²⁰. Una delle principali funzioni della religione si sostanzia nella capacità di fornire all'uomo tempi e spazi in cui- e attraverso cui - tendere al sacro, che nella stessa istituzione della Chiesa - nel caso del cristianesimo - dovrebbe rintracciare una forma di concretizzazione avendo uno spazio autonomo corrispondente a quella *religio*

¹⁸ Il mondo come rappresentazione è prodotto dall'intelletto che non può squarciare il velo di Maya. Tuttavia, la cosa in sé non può essere conosciuta andando oltre l'intelletto, ma, spostandosi su di un piano diverso. «La sostanza di questa opinione è antica: Eraclito lamentava con essa l'eterno fluire delle cose; Platone ne disdegnò l'oggetto come un perenne divenire, che non è mai essere; Spinoza chiamò le cose puri accidenti dell'unica sostanza, che sola esiste e permane; Kant contrappose ciò che conosciamo in tal modo, come pura apparenza, alla cosa in sé; e infine l'antichissima sapienza indiana dice: E' Maya, il velo ingannatore, che avvolge gli occhi dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non può dirsi né che esista, né che non esista, perché ella rassomiglia al sogno, rassomiglia al riflesso del sole sulla sabbia, che il pellegrino da lontano scambia per acqua; o anche assomiglia alla corda gettata a terra, che egli prende per un serpente». (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma, 1979, libro I, p. 35).

¹⁹ R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, op. cit., p. 33.

²⁰ D. Devoti, «*Spiritus Dei ferebatur super aquas*»: religione e spiritualità tra "indeterminazione" ed evanescenza nel post.moderno, in G. Giordan, (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'era del pluralismo*, Franco Angeli, Milano, 2006, p. 121.

hobbesiana, ben distinta dalla *potestas* e dalla *libertas*²¹. Concetti, questi, che proprio nella loro diversità delineano i tratti distintivi della civiltà occidentale,²² la quale rintraccia le sue radici nella differenziazione tra politico e non-politico, che si espleta – a sua volta - in quella tra Stato e Chiesa, e - se vogliamo - tra politica e etica o - per dirla con le parole di M. Weber – tra etica della responsabilità e della convinzione poiché «v'è una differenza incolmabile tra l'agire secondo la massima dell'etica della convinzione, la quale in termini religiosi suona: *il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio*, e l'agire secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni»²³. Tale duplicità permette nel corso dei secoli una continua dialettica e un processo di composizione dei rapporti tra due sfere, che - nel loro intersecarsi – possono rappresentare l'essenza della secolarizzazione intesa nel significato di separazione istituzionale tra Stato e Chiesa, tra politico e religioso,²⁴ e poggiante sulla dottrina gelasiana secondo cui «*duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*».²⁵ Distinzione, questa, che sopravvive sia alla disgregazione religiosa compiuta dalla Riforma Protestante, e sia alla concezione meccanicistica avanzata dalla scienza moderna, poiché il processo di secolarizzazione «non muta per nulla il rapporto tra la sfera politica e la sfera religiosa, anzi lo riafferma e lo approfondisce»²⁶. La stessa derivazione etimologica del termine secolarizzazione contiene in sé il suo contrario: essa rimanda al latino *saeculum* che, se letteralmente - e superficialmente - può tradursi come *epoca*, *secolo*, *tempo*, nella sua autentica sostanza, si determina attraverso un' endemica antitesi. *Saeculum*

²¹Cfr. T. Hobbes, *De cive*, Editori Riuniti, Roma, 1979.

²²Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 115; H. Hart, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino, 2002, p. 225; B. Russell, *Autorità e individuo*, TEA, Milano, 2010, pp. 24-44.

²³ M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, in P. L. Di Giorni, (a cura di), Franco Angeli, Milano, 1996, p. 157. Invero – stando al pensiero di M. Weber – si dovrebbe parlare, più correttamente, di due etiche diverse aventi autonome sfere di appartenenza, dalle quali ne derivano i principi.

²⁴ Cfr. V. Possenti, *Religione e vita civile: il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma, 2001, p. 286; E. W. Böckenförde, *Lo stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI*, in G. E. Rusconi, *Lo Stato secolare nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 31-35; S. S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Una teoria del movimento generale di dissacrazione e una sintesi della pratica religiosa nel mondo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981, p. 67.

²⁵ S. V. Rovighi, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, p. 173.

²⁶ N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, op. cit., p. 169.

è, infatti, «*il regno della materia: letto in contrapposizione al regno dello spirito*»²⁷. Esso «simboleggia le potenze di questo mondo, ossia quei poteri autoreferenziali che tendono a prevaricare, arbitrariamente l'individuo e la comunità, rendendoli schiavi»²⁸. Per questo una società secolarizzata si impregna di un forte senso negativo, poggiando su quella «*sécularisation de l'Etat*» di V. Cousin²⁹ che contempla in sé l'ultimo significato di secolarizzazione sostanziatosi nel graduale abbandono e rifiuto del religioso da parte di un mondo industrializzato, il quale – per evitare un'«*esasperata mondanizzazione*»³⁰ - dovrebbe riappropriarsi dell'originario significato di secolarizzazione, contenente, e non escludente il religioso. Ecco che, la secolarizzazione - se pensata in una dualità e non nel mero allontanamento dal divino, dallo spirituale – può essere considerata come fenomeno che - condensando in sé il suo contrario – stimola la volontà e l'esigenza di definire, delimitare e fornire all'individuo confini ben precisi entro cui vivere e sperimentare sia il sacro e sia il profano, divenendo anche fonte di un bilanciamento di potere tra Chiesa e Stato. A questo si aggiunge poi lo scopo di evitare che strumenti, linguaggi e paradigmi religiosi vengano utilizzati dal potere politico e viceversa. Del resto «i fondamentalismi religiosi attingono fortemente agli strumenti considerati tipici della politica o addirittura identificati con essa, mentre i fondamentalismi politici (apparentemente secolari) spesso attingono abbondantemente al tradizionale linguaggio religioso dello scontro finale tra bene e male e dimostrano una propensione monoteistica»³¹. Pertanto, lo straripamento di potere può essere l'effetto sconveniente di una secolarizzazione che - impregnata di un esasperato e illusorio razionalismo-³² abbandona la sua costruttiva dualità declinandosi nella sola accezione di rifiuto del sacro. Accezione che – a ben guardare - non è in grado di determinare l'autentica valenza della secolarizzazione, la quale, più che in un rifiuto del sacro, si sostanzia in una particolare sedimentazione e trasposizione. Si pensi, ad esempio, all'età moderna, epoca secolare per eccellenza, nella quale, tuttavia, il sacro non viene cacciato, semmai, trasferito «alle dipendenze di un diverso *managment* e posto al servizio

²⁷ C. Bonvecchio, *Il cavaliere, la morte e il diavolo. Un percorso nella post- modernità*, Sriptaweb, Napoli, 2010, p. 72.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Cfr. A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia: opere varie*, Librai Editori, Torino, 1896, p. 93.

³⁰ Cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino, 2011, p. 972.

³¹ Z. Bauman, *Vite che non possiamo permetterci*, Laterza, Roma, 2011, p. 144.

³² Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. L'età moderna*, il Mulino, Bologna, 1968, vol. I, pp. 32-89.

dell'emergente Stato- nazione»³³, elevando a divinità proprio la nazione, che sembra essere, oggi, quel termine giunto al suo svuotamento, poiché l'attuale incalzante crisi istituzionale non si riferisce tanto allo Stato – in un'era denominata paradossalmente *età dell' Iper-Stato*³⁴: si pensi a Brasile, India, Cina -, quanto al modello dello «stato nazionale europeo (e delle democrazie europee, che nella forma dello Stato- nazione sono nate e si sono sviluppate) »³⁵. Per questo, pensare alla contemporaneità può significare tematizzare un processo di desecolarizzazione innescato dal tramonto delle tradizionali istituzioni occidentali – dimore carismatiche di potere politico e religioso – in grado di fornire spazi, e di garantire equilibrio³⁶ e ordine gerarchizzante a quel gruppo che – oggi più che mai – sembra assumere le sembianze di uno sciame, le cui unità si dispongono attraverso la sola «direzione momentanea di volo»³⁷. Essa si fa matrice di collocazione degli elementi – e non dei membri - «dello sciame (che funziona ad autopropulsione) in posizione di *leader* o di *seguaci*, di solito soltanto per la durata di un determinato volo, o perfino di una sua parte»³⁸. E sbiadiscono - tra le nuove attrazioni e distrazioni – le scie da seguire per rintracciare la dimensione in cui vivere armonicamente e tendere al sacro, poiché alla desacralizzazione che – nel corso dei secoli – ha investito la civiltà, si accosta, oggi, la desecolarizzazione che a differenza della postsecolarizzazione - caratterizzata dall'emersione di nuove forme di sentimenti religiosi - aggiunge una «scomposizione e ricomposizione che sta coinvolgendo il rapporto con il sacro nel mondo contemporaneo: le varie credenze e le varie ritualità vengono scomposte e scollegate dai loro riferimenti tradizionali, per venire ricomposte in un processo di legittimazione che poggia sulla libertà e sulla creatività del soggetto»³⁹. Pertanto, forte è il senso di smarrimento e di mancato appagamento poiché nella realtà globale oltre all'erosione della sovranità territoriale di Stato e Chiesa, vi è anche l'incapacità dell'uomo contemporaneo – afferrato da un vortice di sempre nuovi

³³ Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma, 2005, p. 39.

³⁴ G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma, 2011, p. 7.

³⁵ Idem, p. 9. Sulla crisi dello Stato - nazione si veda: P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato - nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano, 2011, pp. 75-92.

³⁶ Cfr. P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolare nell'età post-secolare*, op. cit., pp. 55-92.

³⁷ Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma, 2010, p. 96.

³⁸ *Ibidem*

³⁹ G. Giordan, *Domenica di giovedì. La "reinvenzione" della spiritualità nel mondo contemporaneo*, in G. Giordan, (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'era del pluralismo*, op. cit., p. 73.

oggetti e desideri - di rintracciare il tutto in se stesso, riformulando la spiritualità in ritualizzazione del consumo e ricerca di stravaganti modalità di esistenza, che allontanano l'individuo da quella verità di Agostino, la cui ricerca non interessa solo l'intelletto umano, ma l'interezza dell'essere⁴⁰. Lo slancio mistico si configura come possibilità di rintracciare il sacro, che è « - in una perfetta circolarità – null'altro che quel tu divino che, a sua volta, coincide con l'io realizzatosi nel Sé: il *tu* che risolve l'inquietudine agostiniana dell'io»⁴¹. Tuttavia, quest'agostiniano volgere lo sguardo dentro se stessi per riconoscersi nella propria natura spirituale, – pur costituendo, nel corso dei secoli, una risposta alla mondanizzazione della Chiesa- oggi non è più mezzo per raggiungere il sacro, il tutto poiché non rintraccia il proprio luogo e tempo di appartenenza. Si oscura la stessa morale ascetica del cristianesimo, la quale serviva proprio a «liberarci dal pericolo di destare la natura animalesca dell'uomo sepolta negli strati più remoti»⁴², e il senso del sacro si diluisce - perdendosi - tra gli anfratti di una società in cui «il pluralismo religioso diventa la caratteristica

⁴⁰ «Quindi la sintesi del soggetto pensante e dell'intelligibile pensato o avviene in maniera che lo spirito è soggetto e l'intelligibile è nel soggetto, o al contrario l'intelligibile è il soggetto e lo spirito nel soggetto, o sono ambedue a sé stanti. Nella prima ipotesi sono egualmente immortali lo spirito e il pensiero poiché il pensiero, in virtù della dimostrazione già esposta, può inerire soltanto a soggetto vivo. La medesima logica conclusione si ha nella seconda ipotesi. Infatti se l'intelligibile che si dice pensiero, nel suo esprimersi, non soggiace a divenire, non soggiace a divenire l'essere che è in esso come in soggetto. Quindi ogni difficoltà rimane per la terza ipotesi. Infatti se lo spirito è a sé stante, e l'essere a sé stante si congiunge col pensiero, si potrebbe pensare, senza cadere nell'assurdo, alla possibilità che lo spirito sia defettibile, pur rimanendo indefettibile il pensiero. Ma è evidente che lo spirito, finché non si separa dal pensiero e ad esso inerisce, necessariamente persiste in vita. Intanto da quale forza potrebbe esserne separato? Da forza materiale, più debole nel potere, inferiore di origine e di ordine assai diverso? Certamente no. Spirituale allora? Ma anche qui in qual maniera? Anche uno spirito più puro, qualunque sia, non può forse attuare un puro pensiero senza allontanarne lo spirito inferiore? Ma pur nell'ipotesi che tutti abbiamo pura intellesione, il pensiero non viene a mancare per ognuno che abbia pura intellesione. Intanto non v'è essere che sia più in atto del pensiero, poiché è il meno soggetto al divenire. Quindi in nessuna maniera lo spirito che ancora non è congiunto con il pensiero può essere più in atto di quello che v'è congiunto. Rimane che il pensiero lo separi da sé o lo spirito stesso se ne separi. Ma all'essere del pensiero non appartiene il cattivo volere che gli impedisca di offrirsi allo spirito. Anzi quanto più ha essere tanto più comunica alla cosa, che gli si unisce, quell'essere il cui contrario è il perire. Si potrebbe poi dire, non del tutto illogicamente, che il soggetto pensante si separa dal pensiero con la volontà, se si desse vicendevole separazione degli esseri che non sono nello spazio. Il motivo si può applicare contro tutte le precedenti obiezioni, alle quali abbiamo opposto altrettante confutazioni. E allora si deve già ammettere che lo spirito dell'uomo è immortale? E potrebbe cessar d'essere anche se è impossibile che si separi? Ma se il potere della ragione attua lo spirito in virtù del congiungimento, e necessariamente lo attua, lo attua certamente nel produrvi l'essere. L'essere appartiene in grado sommo al pensiero che si concepisce come la forma più pura d'essenzione dal divenire. Dunque costringe, in certo senso, all'essere le cose cui si partecipa. Quindi lo spirito non può cessar d'essere se non separato dal pensiero. Ma non può essere separato, come abbiamo già dimostrato; quindi non può perire» (A. Agostino, *L'immortalità dell'anima*, in D. Gentile (a cura di), *Opera omnia*, III/1, Città Nuova, Roma, 1970, pp. 523-25).

⁴¹ C. Bonvecchio, *La magia e il sacro*, Mimesis, Milano, 2010, p. 44. Cfr. G. Morra, *La riscoperta del sacro. Studi per un'antropologia integrale*, Casa Editrice Prof. R. Patron, Bologna, 1964.

⁴² C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, op. cit., p. 31.

distintiva di uno scenario che, come conseguenza del relativismo delle fedi e della progressiva invisibilità che le religioni istituzionali acquistano, si trasforma, secondo un'immagine destinata a grande successo, nel supermarket delle fedi»⁴³. Si vendono nuovi strumenti, tempi e spazi per vivere momentanee *avventure spirituali*⁴⁴, le quali anziché ricongiungere l'uomo con se stesso, ne amplificano smodatamente il divario, permettendo un ritorno prepotente della forza brutta e incontrollabile del numinoso: del dio Pan. Effetto, questo, generato anche dall'offuscamento di quell'autentica missione della Chiesa, la quale - insieme ai suoi fedeli - dovrebbe *ravvivare il senso del sacro*⁴⁵, poiché «senza la consapevolezza del sacro presente nella sua religione il cristiano, nel mondo attuale, è condannato a far scadere il suo credo in una specie di teologia *New Age*, per la quale ognuno considera la divinità a misura propria e usa la rivelazione come vernice esteriore per tingere, mediante una sorta di numinoso umanitario e accomodante, interessi sostanzialmente materiali e scelte di pura sociologia morale»⁴⁶. e, infatti, nell'era della secolarizzazione la tradizionale istituzione della Chiesa- fungendo da contraltare a quella dello Stato - costituisce il luogo privilegiato per tendere e rintracciare il sacro, oggi, il «dualismo tra il potere politico e il sacro, non può più essere espresso in un rapporto Stato-Chiesa come si è realizzato nei secoli dell'età moderna, data la crisi istituzionale dello Stato e della Chiesa, data la perdita della sovranità territoriale sia nel terreno temporale che nel terreno spirituale»⁴⁷. Per questo, dinanzi alla desecolarizzazione, il numinoso si palesa autonomamente, rendendosi evidente in realtà che la società globalizzata - la quale ama definirsi avanzata - ignora accuratamente. Non si tratta solo di contingenze che sembrano essere lontane dalla quotidianità: come ad esempio gli invasati di dio, gli indemoniati, le sette sataniche, ma anche di dimensioni patologiche che affliggono l'uomo tecnologico nella routine: i frequenti e sempre più contagiosi disagi psichici, le patologie dell'ansia - endemiche al nostro tempo - in cui rientrano gli attacchi di panico e le ossessioni che «a

⁴³ G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino, p. 13.

⁴⁴ Cfr. G. Giordan, *Domenica di giovedì. La "reinvenzione" della spiritualità nel mondo contemporaneo*, in G. Giordan, (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'era del pluralismo*, op. cit., pp. 71-89; I. Buruma, *Domare gli dei*, Laterza, Roma, 2011.

⁴⁵ G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, op. cit., vol. I, p. 182.

⁴⁶ *Idem*, p. 183.

⁴⁷ P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolare nell'età post-secolare*, op. cit., p. 89.

differenza delle esperienze fobiche, nelle quali l'angoscia può essere evitata sottraendosi alle situazioni che la fanno nascere», si caratterizzano per il fatto che «il disturbo si origina nel cuore stesso dell'esistenza, nella soggettività trascinando con sé pensieri, immagini, fantasie, impulsi e azioni, muovendo dall'interiorità e non dalle situazioni esterne»⁴⁸. Del resto, la stessa derivazione etimologica del termine ossessione rimanda all'*obsessionem*: all'assedio, all'annientamento del soggetto: al ritorno brutale di quel demone - tenuto a bada durante un tempo secolarizzato -, ma poi cacciato dal mondo desecolarizzato.



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

⁴⁸ G. Fontò, *Psicoterapia e fenomenologia. Dal metodo alla psicopatologia clinica*, op. cit., p. 103.